POLÍTICAS DA NATUREZA

LETÍCIA CESARINO

Traduzido do original *Politiques de la Nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris: La découverte, 1999, por Carlos Aurélio Mota de Souza.

Se fôssemos situar, em poucas palavras, o *Políticas da natureza* (*PN*) dentro da obra de Bruno Latour, diríamos que ele é como que um "segundo volume" ao *Jamais fomos modernos* (1991).[1] No livro que o tornou amplamente conhecido (já traduzido em dezessete línguas), Latour havia desenvolvido sua tese seminal de que os modernos, nunca tendo *de fato* operado a partilha natureza/cultura ("mãe" de todos os demais "grandes divisores"),[2] jamais o foram realmente. Isso porque a "antiga Constituição", a "Constituição moderna", tratava de obscurecer a contradição entre o "trabalho oficial da purificação e o trabalho oficioso da mediação" (: 181). Mas, de algumas décadas para cá – e é daqui que parte Latour no *Políticas da natureza* (1999b) –, isso não é mais possível. Os artifícios epistemológicos dos modernos vêm sendo denunciados pelos próprios híbridos que eles insistiam em manter na clandestinidade e que, por isso mesmo, só fizeram se multiplicar mais e mais. Buracos na camada de ozônio, vacas-loucas,

1. Ou "terceiro", se conta-se o *Esperança de Pandora* [1999], publicado originalmente em inglês pouco antes do *Políticas da natureza*. Optei aqui por colocar como referência principal o ano da publicação original das obras para sublinhar seu lugar na cronologia do pensamento do autor.
2. A outra grande partilha, a partilha "externa" que separa "nós" e "eles", não é mais do que uma exportação da partilha "interna" natureza/cultura, operada pela ciência. No Ocidente, portanto, etnocentrismo e ciência caminham de mãos dadas.

células-tronco, culturas transgênicas, ovelhas clonadas – hoje, mais do que nunca, esses atores, híbridos de humanos e não-humanos, há muito ignorados, batem às portas da democracia. Temos, portanto, de aprender a "comment faire entrer les sciences en démocratie", avisa Latour.

O argumento do livro insere-se, portanto, na problemática contemporânea da multiplicação global e em grande medida não-regulada dos novos híbridos decorrentes das pesquisas científicas no geral, e biotecnológicas em particular. Nesse contexto de "incerteza" generalizada, Latour vê nas recentes "crises ecológicas" também uma "crise de objetividade": as questões levantadas pela produção científica contemporânea são não apenas *práticas*, mas *epistemológicas*. No *Políticas da natureza*, o autor tratará de abordar ambos os lados da questão: inicialmente, por meio de uma crítica à partilha moderna entre "ciência" e "política" e, em seguida, por meio de uma proposta para a inserção desses novos fenômenos na institucionalidade democrática – que exigiria, segundo ele, uma reestruturação radical desta última. Nesse sentido, o livro é um tanto "atípico" na sua obra, ao focalizar a atenção no componente "político" da modernidade e de seu momento contemporâneo e introduzir, talvez pela primeira vez, uma proposta normativa fundada na crítica epistemológica anterior.[3]

Em *Jamais fomos modernos*, a metralhadora giratória de Latour não deixa ninguém de pé: nem os "modernos", nem os "pós-modernos", e muito menos os "anti-modernos". Todos crêem em uma natureza universal exterior, à qual somente a ciência teria acesso (Latour, 1991). Todos "crêem na crença alheia" (Latour, 1996). Todos, enfim, compartilham dos fundamentos da "antiga Constituição". É necessário redigir a nova. Quem tem a competência para fazê-lo? Quem saberá como "fazer política" sem a noção moderna de "natureza"? Em *Políticas da natureza* Latour se vê às voltas com a elaboração desta "Constituição não-moderna" – aquela "democracia estendida aos não-humanos" que foi apenas antevista, sob seu ângulo "exterior", no último capítulo de *Jamais fomos modernos* sobre "o Parlamento das coisas". Como o próprio autor nota na introdução a este novo trabalho:

3. Já adiantamos que o autor não trata do problema nem em termos de uma "epistemologia" (que supõe, em si, uma "ontologia" dada *a priori*), nem de uma "normatividade" (que implica uma distinção entre "norma" e "descrição"). Optamos, todavia, por utilizar nesse momento inicial esses termos familiares, mas voltaremos a eles adiante.

> Que me tenham sido necessários cerca de dez anos para descrever seu interior não prova só minha lentidão de mente. Eu acreditei que havíamos falado mal das ciências, mas que sabíamos estar informados sobre a política. (1999b:21).

Este volume de fato dá mais atenção ao componente "político" da equação moderna. Aqui, Latour leva o mote do "há boas razões políticas para crer na separação entre ciência e política" às últimas conseqüências. Na modernidade, a relação entre política e natureza, entre subjetividade e objetividade, é de guerra civil. Segundo a fórmula do "contrato natural" desenvolvida por Michel Serres (1990), a natureza, instituída por esta "separação de poderes" da antiga Constituição, sempre existiu para "neutralizar a democracia", para "interromper prematuramente o debate público". Isso porque certos grupos de sábios, ou *experts*, teriam a capacidade única de transitar entre as duas Câmaras: a da *sociedade*, da "política", da totalidade dos humanos falantes, mas impotentes diante da "verdade" científica; e a da *natureza*, da "realidade", dos não-humanos (objetos) que detêm todo o poder de definir a "mobília do mundo" mas que, não obstante, não têm o dom da palavra. Dependeriam, por isso, desses "sábios" para se fazerem ouvir:

> Estes poucos eleitos poderiam ver-se dotados da mais fabulosa capacidade política jamais inventada: *fazer falar o mundo mudo, dizer a verdade sem ser discutida, pôr fim aos debates intermináveis por uma forma indiscutível de autoridade* (: 34; grifo do autor).

A "Ciência" (diferente das "ciências") age assim, para Latour, como um "terceiro" na relação entre natureza e política (: 15). *Polis, logos* e *physis* devem, nesse sentido, ser pensados sempre em conjunto. Daí a necessidade de mudar a antiga Constituição: é preciso dar *voz, representação política* a esses não-humanos – libertá-los do cativeiro onde vinham sendo mantidos seqüestrados "sob o triste rótulo de 'objetos'". Latour define logo de início os termos da composição dessa nova Constituição. Seu redator: a "ecologia política" – este "Terceiro Estado" entre a "Ciência" e a "política-poder".[4] Seu fundamento: a "metafísica experimental" (que não supõe uma definição

---

4. Que fique clara desde já a diferenciação, introduzida por Latour, entre os conceitos modernos de "Ciência" e "política-poder", das "ciências" como prática das disciplinas científicas e da "política concebida como composição progressiva do mundo comum" (: 39).

prévia das "qualidades primeiras" e das "qualidades segundas" da realidade). Seus aportes: os resultados obtidos pela sociologia das ciências, pela *prática* dos movimentos ecológicos e pela antropologia comparada.

Nesse percurso, desde o *Jamais fomos modernos* (1991), passando pela *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches* (1996) e *A esperança de Pandora* (1999a), alguns conceitos mudaram de nome: os "híbridos" viraram "proposições"; as "naturezas-culturas" consolidaram-se como "coletivos"; o "Parlamento das coisas" ganhou sua "Constituição" própria, podendo tornar-se, agora, uma verdadeira "República". Nesse sentido, o glossário no final do livro (: 369), assim como o "Resumo do assunto (para o leitor apressado)" (: 405), fazem o leitor se sentir um pouco menos perdido. Não obstante, contrariamente ao que é afirmado na introdução, parece ser essencial uma familiaridade mínima com sua produção pregressa para uma compreensão menos custosa, e mais clara, da proposta contida no *Políticas da natureza*.[5] Vamos a ela, portanto.

* * *

Políticas da natureza começa explorando as relações entre as noções de "política" e "natureza" na antiga Constituição, para em seguida propor o *abandono* desta última e uma *redefinição* da primeira. O objetivo final é tirar, da crítica a essa partilha moderna, todas as conseqüências para uma filosofia política renovada. A imagem utilizada ao longo do livro para metaforizar a antiga Constituição é a do mito da Caverna, exposto por Platão em sua *República* (: 33). Dentro da Caverna, estão os humanos, presos à

5. Algo que inclusive, nota-se, fez falta ao tradutor. Há, nesta edição, falhas importantes, como tomar o célebre mote dos "faits sont faits" simplesmente por "os fatos são fatos" (p. 169) – o que ignora sua outra acepção "os fatos são feitos" e aniquila, assim, a ambivalência inerente ao termo e à idéia à qual ele corresponde. A tradução do neologismo "faitiches" por pura e simplesmente "fetiches" vai no mesmo sentido – uma falha tanto mais grave quanto a tradutora da obra na qual o conceito apareceu originalmente (Latour, 1996) havia encontrado uma solução melhor com o – também neologismo – "feitiche". O próprio subtítulo do livro é problemático: "sciences", no francês original, viram "ciência", sendo que, como acabamos de apontar na nota anterior, uma das preocupações principais de Latour nesta obra é justamente distinguir entre "*as ciências*" (no plural, a prática dos cientistas) e "*a Ciência*" (no singular, recurso moderno de "naturalização" da natureza).

ilusão de suas "representações sociais"; fora dela está a realidade dos objetos não-humanos, a "natureza exterior".[6] Não obstante, um grupo muito especial de humanos, os "sábios", detêm a singular capacidade de transitar para dentro e fora da Caverna: têm acesso à verdade dos objetos exteriores, e podem voltar para, com este conhecimento, reformarem o mundo social.

É neste sentido, como já notamos, que Latour sugere que a noção de "natureza" tem desde sua gênese a função de interromper o debate público, de impedir a democracia plena ao se arrogar o direito único de corresponder à "realidade". O que as recentes "crises ecológicas" sugerem é, ao contrário, que não pode haver mais monopólio da definição deste mundo "natural". Essas crises são, nesse sentido, também "crises de objetividade" (: 53): os antigos objetos estabilizados se tornam "objetos de risco",[7] cujas conexões com outros seres se vêem multiplicadas, assim como as *incertezas* acerca da hierarquia de valores e atores envolvidos e das conseqüências que daí se seguirão. É esta, segundo o autor, a grande contribuição da *prática* dos movimentos ecológicos à nova Constituição (diferente de sua filosofia da *Naturpolitik*, ainda presa aos grilhões modernos): chamar atenção para a proliferação desses híbridos que exigem não mais serem tomados como "meios". Ou, parafraseando o enunciado spinoziano acerca do corpo, lembrar que "ninguém sabe o que pode um meio ambiente" (: 321).

O que essa "crise de objetividade" torna explícita é a relação entre as noções comuns de "política" e "natureza". A "política-poder", como duplo da noção de "natureza", também não passaria de um artifício dos modernos. Ao circunscrever a "natureza", reino da verdade e necessidade, os modernos também circunscrevem a "política" como reino das paixões e interesses humanos arbitrários. Latour propõe, no entanto, como uma "política" que "saia da Caverna": política como "composição progressiva do mundo comum a compartilhar". Neste sentido, a nova relação entre "políticas" e "naturezas" descarta tanto o mononaturalismo quanto sua "desastrosa conseqüência", o multiculturalismo: para caracterizá-la, Latour toma de

6. Essa "natureza exterior" pode remeter também às "leis sociais", como veremos adiante na discussão sobre a instabilidade da noção de "natureza".

7. O conceito é do sociólogo alemão Ulrich Beck no seu *Riskogessellchaft* (1986) – hoje um clássico da literatura sociológica sobre o risco, apenas recentemente traduzido para o francês, com um prefácio do próprio Latour (Beck, 2001).

empréstimo aos estudos etnológicos sobre os ameríndios[8] o termo "multinaturalismo" que, diferente da "natureza" unificada dos modernos, leva em conta a "multiplicidade de naturezas", ou "pluriverso" (: 77).

Essas formulações devem muito aos aportes que a sociologia das ciências e a antropologia comparada vêm oferecendo à nova Constituição. Da antropologia comparada, segundo o autor, aprendemos que não é que os não-modernos "sempre viveram em harmonia com a natureza"; eles simplesmente a ignoram. Nesse sentido, as outras culturas "nos oferecem alternativas indispensáveis à oposição natureza/política, propondo-nos maneiras de reunir as associações de humanos e de não-humanos que utilizam um só coletivo, claramente identificado como política" (: 82). Mas, como sabemos desde *Jamais fomos modernos*, a antropologia de que fala Latour, aqui, exclui a maior parte da história da disciplina, que ainda trabalharia com a idéia moderna da "natureza" – em especial o estruturalismo lévi-straussiano, repetidamente criticado implicitamente ao longo do livro. Latour fala, ao contrário, de uma *antropologia experimental*,[9] que uniria as competências clássicas da antropologia a um componente "diplomático" novo, a ser desenvolvido no último capítulo.

A sociologia das ciências, por sua vez, ensina que "concepções de política e concepções de natureza sempre formaram uma dupla tão rigidamente unida como os dois lados de uma gangorra. (...) Jamais houve política senão *da* natureza e outra natureza senão a *da* política" (: 59). O que é preciso é reatar, de outro modo, este "nó górdio" de modo a *deixar explícitos* e *organizar formalmente* os mecanismos de composição dos "coletivos". É o que será feito na segunda parte do livro.

Antes, porém, o autor introduz um "Anexo" ao Capítulo 1 (: 96) que discute a instabilidade intrínseca da noção de "natureza". Essa instabilidade derivaria do fato de esta noção, entre os modernos, dizer respeito a um tempo ao todo e a um elemento desse todo, este por sua vez limitado pelos pólos de uma natureza (não social) e de uma (natureza) social. Ele arrola

8. Fundamentalmente em Viveiros de Castro (2002).

9. Latour parece ter, aqui, abandonado de vez a idéia da "antropologia simétrica". Ele se explica brevemente sobre essa opção nas notas 36 (: 353) e 37 (: 355) do último capítulo. Apesar de tê-lo utilizado na nota 5 do primeiro capítulo (: 32), voltaremos a este ponto adiante.

cinco tentativas de "globalização" dessa tensão ("desenraizamento", "conquista", "espelho", "dialética" e "relação de força"), mostrando, ao mesmo tempo, como todas falham por buscarem envolver um pólo no outro, quando o que se deve fazer é rejeitar a noção de "natureza" – e, por conseqüência, a de "sociedade" – como um todo.

O segundo capítulo trata de "Como reunir o coletivo". O conceito de "*coletivo*" é um refinamento da idéia anterior, mais precária, de "naturezas-culturas" (em Latour, 1991). O coletivo tem, além de sua acepção usual de "coletividade", o sentido ativo e procedimental de "coleta"[10] (a metáfora utilizada, bem expressiva, é a do sistema de saneamento). O coletivo aparece como um "Terceiro Estado", uma alternativa ao "reino dividido" entre a "razão" e a "força", *right* e *might*. A nova Constituição tornaria possível uma "República" no sentido etimológico original do termo, que inclui a *res*, ou as "coisas", em suas deliberações.[11] Para tanto, é necessário desmascarar o "duplo problema da representação": o da epistemologia, às voltas com o problema de como obter a representação precisa da realidade exterior, e o da filosofia política, que explora como um mandatário pode representar fielmente aqueles que lhe delegaram o poder. Humanos e não humanos devem ser considerados na mesma Assembléia; isto é obtido, segundo Latour, por meio de uma série de "divisões" de suas capacidades: a primeira é a redistribuição da palavra entre humanos e não humanos, inserindo a *dúvida* quanto a seus respectivos porta-vozes; a segunda é a redistribuição da capacidade de agir como *ator* social; e a terceira é a definição dos atores pela "realidade" e pela "recalcitrância" (: 144).

Latour utiliza o termo "proposições" para denotar essas associações entre humanos e não humanos; ao contrário dos "enunciados" da lingüística, as "proposições" nunca seriam certas ou erradas, mas apenas bem ou mal articuladas (: 153). O que elas fazem é justamente se "propor" a fazer parte do coletivo, não tendo "essências" pré-definidas, mas apenas "hábitos" que contam ou não para o sucesso de sua proposta. Esse modelo de convocação do coletivo permitiria, segundo o autor, a "volta à paz civil":

10. Felizmente, mais uma vez, o compartilhamento das raízes latinas torna a tradução para o português bem precisa.

11. Esta interessante discussão etimológica, também inspirada em Serres, mostra que "uma coisa emerge antes de tudo com um assunto no seio de uma assembléia que conduz uma discussão, exigindo um julgamento levado em comum" (: 109).

> No lugar da grande batalha entre ciência e política, que dividiam entre si os domínios da realidade ou se defendiam cada uma contra a invasão da outra, propusemos simplesmente fazê-las trabalhar *conjuntamente* na articulação do mesmo coletivo, definido como uma lista sempre crescente de associações entre atores humanos e não-humanos (: 161).

O terceiro capítulo vai estabelecer a "separação de poderes" dessa nova Constituição. O primeiro passo – que me parece um dos pontos altos do livro – é a rejeição da distinção entre fatos e valores. Bem na linha de trabalhos anteriores (por exemplo, Latour, 1996; 1999a), o autor retoma a questão da "fabricação dos fatos" na prática das ciências e da inconveniência dessa noção para o novo coletivo, no qual não há lugar para "fatos" preestabelecidos e rígidos. A noção de "valor", incorporada nos "moralistas", também carrega seus inconvenientes: além de existir em função dos "fatos", o que reduz o trabalho da moral à busca, secundária, de fundamentos éticos, a noção de "valor" permite a confusão indesejável entre o "ser" e "dever ser" (: 174).

No lugar dessa "impossível distinção entre fatos e valores", Latour introduz dois novos poderes, que vão realocar as diferenças anteriormente expressas nessa distinção: o de "*consideração*" e o de "*ordenamento*", que formariam o "novo bicameralismo". O poder de consideração inclui as exigências de "perplexidade" (1) e de "consulta" (2), e visa uma aproximação inicial às proposições que formam o "exterior" do coletivo. O poder de ordenamento, por sua vez, realiza, pelas exigências de "hierarquização" (3) e "instituição" (4), a triagem das entidades que podem ou não compor o mundo comum. Outras duas funções a serem conservadas seriam a da própria garantia da "separação dos poderes" (5) e a da "cenarização da totalidade" (6), ou do resultado final de uma composição possível do coletivo.

Mas, diferente do que ocorria na antiga Constituição, esse processo de coleta e estabilização deve ser *ininterrupto*: as proposições rejeitadas pelo coletivo em um dado momento permanecem em posição para vir bater-lhe à porta novamente no momento propício. O "exterior" do coletivo, nesse sentido, não é como a "natureza" transcendente e imutável, sendo antes um *processo explícito* e *formalmente regulado* de exteriorização (: 212); assim, permanece

> tudo o que importa para a vida pública: (...) a realidade – os não humanos e suas cortes –, a exterioridade – produzida segundo as regras e não mais subrepticiamente –, a unidade – aquela progressiva do coletivo em via de exploração –, às

quais basta juntar os procedimentos de discussão que agora é preciso tornar explícitos (: 215).[12]

O capítulo seguinte é dedicado justamente a definir essas "Competências do coletivo" por meio da contribuição dos diferentes "corpos de trabalho" que *já operam* não obstante o esforço de "purificação" (Latour, 1991) da Constituição moderna. Cada um desses corpos de trabalho participa das *mesmas* funções do coletivo delineadas no capítulo anterior; não há o zoneamento ontológico típico da antiga Constituição. Assim, as ciências contribuem com: (1) o "enorme trunfo do *instrumento* e do *laboratório*" para a detecção das proposições que pleiteiam um lugar no coletivo; (2) os dispositivos da *controvérsia* e da *prova experimental* para julgar cada pleito; (3) a capacidade de imaginar as possibilidades de *arranjos heterogêneos* e (4) de *tornar irreversível* o que fora objeto de controvérsia; (5) a reivindicação de *autonomia dos questionamentos*; e, novamente, (6) uma *cenarização* do conjunto do coletivo. Em sua nova "função cívica" reorganizada pela Constituição não moderna, portanto, os "vícios" dos cientistas tornam-se "virtudes".

O mesmo ocorre com os políticos – agora, não mais presos ao "inferno do social". Suas contribuições, típicas de seu ofício, seriam: (1) um *senso de risco* vindo da pressão das proposições excluídas do coletivo; (2) o trabalho de *produção das vozes* que formam as "partes interessadas" na composição do coletivo;[13] (3) sua aptidão aos *compromissos*; (4) sua habilidade de *fazerem-se inimigos*; (5) toda a idéia do *Estado de direito*; e (6) a formação de uma *unidade provisória*, de um "nós", pela "composição progressiva" do coletivo. Cientistas e políticos vêm, assim, realizar um trabalho complementar imprescindível: os primeiros, "sentinelas dos 'eles'; os segundos, mestres do 'nós'" (: 250).

A disciplina econômica (*economics*), agora livre da obrigação de refletir a "economia-coisa" (*economy*), vem contribuir com: (1) a explicitação dos *laços* (universais) que unem humanos e não humanos por meio de uma

12. Já tendo dedicado um livro inteiro a explicar-se sobre a "realidade (ou não) da realidade" (Latour, 1999a), Latour reafirma no *Políticas da natureza* que há, sim, uma "realidade" externa ao coletivo – só que o trabalho envolvido em sua produção, até agora mantido na clandestinidade, seria *formalmente* regulado pela nova Constituição.

13. Competência analisada mais detidamente em outro lugar (Latour, 2002).

de suas especializações, a antropologia econômica; (2) a contabilização da "*participação financeira*" de cada um desses vínculos; (3) o cálculo da "*medida comum*" para compor sua hierarquia; e (4) da sua *bottom-line*; (5) a garantia da *separação entre as Câmaras* pela redução irrealista dos vínculos a cálculos; e (6) um modelo que *distinga claramente* o interior e o exterior do coletivo. Sua vocação para o cálculo e a formulação de modelos seria, portanto, essencial para "tornar o coletivo *descritível*" (: 259).

Definindo kantianamente a moral como "a justa relação entre os meios e fins", Latour calca a contribuição dos moralistas à nova Constituição em uma *incerteza* quanto a essa equação. Sua tarefa seria lembrar sempre que "tudo o que for bem feito será forçosamente mal feito e que será necessário, em conseqüência, imediatamente retomar [o trabalho de coleta]" (: 261). Além disso, os moralistas garantiriam o acesso *contínuo* ao exterior do coletivo, sempre atentos que estão ao "direito de apelação" das entidades (provisoriamente) excluídas do coletivo e que não aceitem mais serem tomadas como simples "meios". Nessa nova configuração, eles deixam a busca de "princípios transcendentes" para focalizar a "exigência de uma classificação unificada" na composição do coletivo (: 265).

Como insiste Latour, as competências e garantias que formam a nova Constituição nada têm de novidade. Elas só devem ser reorganizadas, e seus papéis, redistribuídos, para que se "aproveitem" suas melhores virtudes e se "descartem" seus piores vícios. O que muda é tão simplesmente a "separação de poderes" da nova Constituição. Ela não seria, portanto, uma utopia: segundo Latour, o "mais ordinário senso comum" pode fazê-la funcionar (: 271).

Esse novo bicameralismo teria a seguinte estrutura: uma *Câmara Alta*, regida pelo "poder de consideração", que identifica e acolhe as proposições exteriores ao coletivo; e uma *Câmara Baixa*, correspondente ao "poder de ordenamento", que julga e estabiliza provisoriamente essas proposições como "essências". Assim, a "representação da realidade" passa a ocupar seu lugar devido: *no final* do processo de composição do mundo comum, e não em seu início, como um *a priori* que define de antemão do que é constituída a "mobília do mundo" (: 298). Dessa feita, aumenta enormemente a "demografia" do coletivo; mas, também, sua "margem de manobra".

O último capítulo é dedicado ao terceiro poder – o "*poder de acompanhamento*" – intimamente ligado à questão do Estado. Esse poder implica o abandono da temporalidade moderna – a "flecha irreversível do tempo" – e sua substituição por uma outra – menos charmosa, talvez, posto que sem

a idéia de "progresso", do "fim da história" e/ou do "Apocalipse", porém mais honesta. No lugar da exigência moderna de ir "do confuso ao claro", se vai do "complexo ao mais complexo" (: 312). A "flecha do tempo" não moderna não opõe à história humana a a-historicidade da natureza; fiel à nova Constituição, ela simplesmente abriga a "triagem meticulosa dos mundos possíveis" (: 318).

Outra obsessão moderna que precisa ser abandonada, segundo Latour, é aquela com a "redução", ou com a simplificação cognitiva. Assim como a criatura de Victor Frankenstein, todo coletivo nasce disforme; apenas a "*curva da experiência*" é capaz de dar-lhe uma forma "civil". A "experiência", como bem nos lembra o autor, e como os cientistas sempre souberam muito bem, "consiste em 'passar através' de uma prova e em 'sair de' para tirar dela lições" (: 318). Nesse sentido, o que importa é a "*trajetória de aprendizagem*" constituída pela experimentação incessante dos vínculos e desvínculos que vão, progressivamente, compondo o coletivo e indicando o caminho mais adequado a seguir.

O "poder de acompanhamento" tem, assim, a função ambígua de servir como "absoluto provisório", para garantir que o trabalho já realizado não se perca. É como que um "poder de governar" sem "os atributos da maestria" – um "poder" que tem os atributos não da força, mas da fraqueza (: 325). O Estado proposto aqui não é o das "ciências políticas", mas das "políticas científicas", que tem a função de "*qualificar a fecundidade relativa* das experiências coletivas, sem que logo seja monopolizada pelos cientistas nem políticos" (: 328). Esse não é o "Estado mínimo" liberal, refém de um mercado com leis próprias, apêndice de uma "infra-estrutura econômica", e muito menos o "Estado totalitário" fundamentado em bases "científicas" – para Latour, qualquer derivação do "Estado do Leviatã" não serve mais, uma vez que este, para existir, dependia da Ciência lhe oferecendo "numa bandeja uma natureza ou uma sociedade *já* totalizada" (: 328).

O novo Estado, que toma para si o "poder de acompanhamento", é um "Estado *liberado* de todas as naturalizações" que também explora os "conhecimentos mistos dos administradores, cientistas, políticos, economistas e moralistas para escolher o caminho sem caminho que vá de um coletivo menos articulado ao estado seguinte, melhor articulado (: 334)." Além disso, faz parte das tarefas desse Estado não moderno a acolhida "civil" das proposições estrangeiras, esses "inimigos" que, rejeitados, podem vir a tornar-se aliados no futuro. "Não é à indiferença que visa o cole-

tivo civilizado: o exterior *faz toda a diferença* e o coletivo torna-se tão mais civilizado quanto aprende a se tornar sensível a esses contrastes" (: 343).

É aqui que Latour acrescenta às competências usuais do antropólogo, de "esclarecedor e intérprete", aquelas do "*diplomata*". O diplomata não é um mediador desinteressado; vindo de uma das partes envolvidas, ele, não obstante, é um "traidor potencial em todos os campos", posto que "em nenhum momento (...) utiliza a noção de um mundo comum de referência, pois é para construir este mundo comum que enfrenta todos os perigos" (: 344). Ele participa ativamente, portanto, da triagem entre as "exigências essenciais" e a "metafísica experimental que as exprime", sob a condição de que "o outro aceite se entregar à mesma triagem" (: 347). Trabalha, assim, na definição do "número de coletivos" existentes ou a existir; mas esta é uma questão que, afirma Latour, "melhor do que resolvê-la, nós a deixamos em aberto", a ser resolvida na prática. Nem relativismo, nem absolutismo, portanto: "Resta o relacionismo, mundo comum a fazer" (: 357).

A conclusão parece, no fundo, simples. Não se pede para que o poder seja abandonado, mas para que seja simplesmente exercido "com um poder, com todas as suas precauções, suas lentidões, seus procedimentos e, sobretudo, seus contra-poderes" (: 360). A proposta é que se volte ao *oikos*, à "morada comum", em uma atitude despretensiosa de se abrir ao "outro".

Cabe, aqui, um parêntese para notar que as metáforas inspiradas nas atividades bélicas e no Estado de direito – como as de "paz civil", "Terceiro Estado", "Antigo Regime", "Constituição", "República", "guerra civil", "separação de poderes", "diplomacia" – que permeiam toda a obra e vêm a caracterizar seus principais conceitos, não são gratuitas. Na verdade, pode-se dizer que nem sejam metáforas. A separação entre a "natureza" e o "social" expressa na (essa, sim) metáfora da Caverna *é* uma atividade política – não da "política-poder" (que remete às trevas no interior da Caverna), que é *parte*, mas da política como aquela "composição progressiva do mundo comum". Nesse sentido, a "política" (segundo essa acepção mais fundamental) sempre englobou a "natureza" entre os modernos, e sempre foi tudo o que jamais houve entre os não modernos (que ignoram a "natureza"). O que os modernos fizeram foi relegar, artificialmente, essa atividade a *uma* das metades do coletivo (ficando a outra a cargo da Ciência). Esse parece ser um dos motivos pelos quais Latour deixou em suspenso o princípio da

simetria: "política" e "ciência" não seriam simétricas nesse sentido.[14] Além disso, a proposta do *Políticas da natureza* implica, em última instância, instituir *de fato* um Estado de direito baseado nessa nova Constituição. Suas metáforas devem ser levadas a sério.

Mas, como é bem típico de suas rejeições dos cânones modernos, Latour insiste em que sua proposta não é nem normativa, nem descritiva, uma vez que essa distinção, sem si, depende daquela entre fatos e valores, já descartada: "Há, na 'simples descrição', uma forma muito potente de normatividade: o que *é* define o mundo comum e, portanto, tudo o que *deve* ser" (: 363). Essa indeterminação fundamental não prescinde das ciências – pelo contrário, precisa delas para compor a vida pública:

> Todas as -logias, -grafias, -nomias, tornam-se então indispensáveis, prestam-se a propor constantemente ao coletivo novas versões do que poderia ser (...). A ecologia política marca a idade de ouro das ciências sociais, libertadas, enfim, do modernismo (: 365).

Políticas da natureza vem, assim, contribuir para fortalecer a crítica latourniana à modernidade e compor, por meio de novos aportes, sua "teoria do ator-rede". Já tendo encontrado um ancestral nas ciências sociais (Latour, 2001a), seu pensamento agora se abre para o futuro: a urgência de definir, e aplicar, uma "Constituição não moderna". O que Latour propõe a seus leitores nessa obra é, no final das contas, um *trade-off*: trocar o "conforto" do apelo a uma transcendência absoluta da "natureza" ou da "sociedade" pela "liberdade" de compor tentativamente, com a ajuda dos não humanos e por infinitas "pequenas transcendências", um "mundo comum". O risco é grande. Mas o ganho também parece ser maior, e mais precioso: a abertura aos "mundos possíveis" e à experimentação progressiva e radicalmente democrática sobre o melhor mundo para todos vivermos.

* * *

A proposta contida no *Políticas da natureza* é evidentemente interessante. Todavia, sua aparente "abstração" pode incitar o leitor a um certo ceti-

---

14. Em suas palavras, o Estado do *Leviatã* "não representa a política mais do que a natureza representa as ciências. Tal é o erro que eu havia cometido, no livro sobre os Modernos [Latour, 1991], ao tentar pôr em simetria o artefato da Ciência e o da Política" (: 353).

cismo quanto à utilidade prática de levá-las a sério. Não haveria certa dose de voluntarismo nessa confiança na possibilidade de um consenso (mesmo que sempre temporário) no sentido de compor um "mundo comum"? É possível ao "diplomata" exercer sua tarefa sem ser engolido pelas relações de poder? Essas são questões importantes que permanecem em aberto e que já suscitaram,[15] e com certeza ainda suscitarão, muito debate. Por um lado, sabemos que Latour sempre calcou sua filosofia na pesquisa empírica – sua ou de outrem. *Políticas da natureza* está repleto de referências a trabalhos etnográficos e históricos, e isso deve ser levado em conta para amenizar esse desconforto. Afinal, é isso que faz de seu pensamento um pensamento eminentemente antropológico: ele não pode se desenvolver descolado de sua base "terrena", sob o risco de ruir por sobre fundações demasiado frágeis.

Por outro lado, sua "antropologia simétrica" parece ser, ainda, mais bem-sucedida que sua "ecologia política". Não há como deixar de notar que a segunda parte do livro, sobretudo normativa – apesar das alegações ao contrário –, se mostra claramente mais frágil que a primeira, mais crítica e analítica. Como toda inflexão propositiva em teoria social, esse eixo argumentativo do *Políticas da natureza* acaba sendo o mais suscetível de críticas, em especial entre aqueles que, como observou Alan Caillé, preferem "a democracia dos humanos à das formigas, dos micróbios ou dos aceleradores de partículas" (Caillé, 2001: 152). Para Caillé, a proposta latourniana, que implica conceber perigosamente a sociedade "como um grande laboratório" (: 105), ao não problematizar o próprio ideal democrático (cujas condições de possibilidade históricas incluíram a supremacia ideológica da "Ciência" contra a "religião"), contradiria seu próprio postulado de "suspeitar de qualquer proposição teórica que exceda um campo empírico" ao conceder a última palavra à democracia: Latour faria, assim, "grande teoria (...) fingindo não fazê-la" (: 152).

A pergunta que fica, portanto, é: onde está o "poder-dominação" na proposta da ecologia política? É possível, como em um passe de mágica, prescindir da "política-poder" e recorrer apenas àquela política mais fundamental, "pré(ou pós)-Caverna", para a instituição desse "novo bicameralismo" que funcione sempre fiel ao *due process* estabelecido?

15. Cf. em especial o debate entre Latour e alguns dos contribuidores da *Revue du Mauss*, em seu décimo sétimo número (2001).

Uma resposta do próprio Latour à primeira dessas questões, embora traduza toda a força de sua crítica à modernidade, parece todavia não resolver de modo satisfatório os problemas envolvidos nesse seu aspecto mais propositivo. Respondendo às objeções de Caillé ao *Políticas da natureza*, Latour (2001b) sugere que a não-referência explícita à questão da dominação, nessa obra como em outras, não significa que ela não esteja lá – ele faz suas as palavras de Clémenceau a propósito da Alsácia-Lorena: "Y penser toujours, n'en parler jamais". A preocupação presente desde o início de suas pesquisas em desvelar as "condições de verdade" da "Constituição moderna" focalizando empiricamente as "vértebras" de sua "espinha dorsal" – a ciência (Latour e Woolgar, 1986; Latour, 1989), a técnica (Latour, 1992), a política (Latour, 2002), o direito (Latour, 2004) – visaria justamente alçar os fundamentos da eficácia do poder simbólico e material da mentalidade e das instituições modernas (eficácia esta que emanaria justamente da obsessão dos modernos de "sempre fazerem exatamente o contrário do que falam"). Assim, ao colocar, em termos da análise antropológica, as instituições modernas em "simetria", a questão da dominação passaria aos bastidores, aparecendo como algo a ser, em si, explicado.

Sua resposta à segunda questão, por sua vez, – de como traduzir a crítica da modernidade em proposições institucionais "não-modernas" que superem as, ou prescindam das, "grandes partilhas" – parece permanecer, ao menos até o momento, mais como uma agenda para reflexão que como um projeto a ser concretizado. E, nesse sentido, pode-se dizer que a fragilidade do *Políticas da natureza* se torna também sua força. Latour pode não ter resolvido de modo satisfatório *como* pôr em prática esse "novo bicameralismo", essa "democracia radical" que inclua também as "coisas"; contudo, sua tentativa de colocar todo o arsenal *teórico* da antropologia a serviço dessa problemática – que já vem sendo pensada *na prática* por uma diversidade crescente de atores sociais[16] – é sem dúvida bem-vinda, e digna de servir de inspiração a outros desenvolvimentos que levem em conta até mesmo contextos empíricos particulares.

16. Vide por exemplo, no caso brasileiro, a recente aprovação pelo Congresso Nacional da nova Lei da Biossegurança.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECK, Ulrich. 1986. *Riskogessellchaft.* Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp.

______. 2001. *La société du risque.* Sur la voie d'une autre Modernité. Paris: Flammarion.

CAILLÉ, Alain. 2001. Une politique de la nature sans politique. *Revue du MAUSS,* n. 17, Paris: La Découverte/M.A.U.S.S.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1986. *Laboratory life.* The construction of scientific facts. Princeton: University Press. [1997]. *Vida de laboratório.* A produção dos fatos Científicos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

______. 1989. *La science en action.* Paris: La Découverte. [2000]. *Ciência em ação,* São Paulo: Unesp.

______. 1991. *Nous n'avons jamais étés modernes.* Essai d'Anthropologie simétrique. Paris: La Découverte. [1994. *Jamais fomos modernos.* Rio de Janeiro: Ed. 34].

______. 1992. *Aramis, ou l'amour des techniques.* Paris: La Découverte. Tradução em português a sair pela Edusc.

______. 1996. *Petite refléxion sur le culte moderne des dieux fa(i)tiches.* Paris: Les empêcheurs de penser en rond. [2002. *Pequena reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches.* Bauru: Edusc.]

______. 1999a. *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press. [2001. *A esperança de Pandora.* Bauru: Edusc.]

______. 1999b. *Politiques de la nature.* Comment faire entrer las sciences en démocratie. Paris: La Découverte. [2004. *Políticas da natureza,* Bauru: Edusc.]

______. 2001a. Gabriel Tarde and the end of the social. In: JOYCE, Patrick. (Ed.). *The social in question. New bearings in history and the social sciences.* Londres: Routledge, p.117-132.

______. 2001b. Réponse aux objections. *Revue du MAUSS,* n. 17. Paris: La Découverte/ M.A.U.S.S.

______. 2002. Et si l'on parlait un peu politique? *Politix,* v. 15, n. 58, p.143-166.

______. 2004. *La fabrique du droit.* Paris: La Découverte.

SERRES, Michel. 1990. *Le contrat naturel.* Paris: François Bourin.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify.